

# La beneficencia como virtud moral y política en Adam Smith

Alejandra Mancilla\*

*Mientras que la justicia ha sido vista por muchos de los comentadores de Smith como la virtud fundamental de su teoría moral y política, en este ensayo mi objetivo es rescatar otra virtud menos discutida, pero igualmente importante: la beneficencia. Cómo surge, cómo se relaciona con la justicia, a quiénes se dirige y qué deberes genera son las principales preguntas que intentaré responder en la primera parte. En la segunda parte, me referiré brevemente a dos objeciones que se le pueden hacer a la interpretación smithiana de esta virtud y sugeriré el lugar que ésta podría ocupar en los debates contemporáneos de justicia social o ayuda humanitaria.*

**Palabras clave:** Adam Smith, Beneficencia, Benevolencia, Justicia, Deberes perfectos e imperfectos, Estado.

*While justice has usually been treated as the chief virtue in Adam Smith's moral and political theory, in this paper I want to refer to a far less discussed –albeit no less important– virtue, i.e., beneficence. What it is, how it is related to justice, to whom it is directed and what kind of duties it generates are the main questions I will try to answer in the first part. In the second part, I will address two objections which can be raised against the Smithian construal of this virtue and I will suggest the place that his understanding of beneficence could have in the contemporary debates of social justice and humanitarian aid.*

**Keywords:** Adam Smith, Beneficence, Benevolence, Justice, Perfect and imperfect duties, State.

\* Alejandra Mancilla es licenciada en Filosofía e Información social por la Universidad Católica de Chile y doctoranda de Filosofía en el Center for Applied Ethics and Public Ethics (CAPPE), Canberra (alejandra.mancilla@anu.edu.au).

# 104

## Introducción

“En un sentido se dice que somos justos con nuestro vecino cuando nos abstenemos de hacerle cualquier daño positivo, y no lo dañamos directamente en su persona, su propiedad o su reputación. (...) En otro sentido se dice que no somos justos con nuestro vecino a menos que concibamos por él todo ese amor, respeto y estima que su carácter, situación y conexión con nosotros hacen apropiados que sintamos, y a menos que actuemos en concordancia (...) El primer sentido de la palabra coincide con lo que Aristóteles y los escolásticos han llamado *iustitia expletrix*, que consiste en abstenerse de lo que pertenece al otro y en hacer voluntariamente lo que se nos puede con propiedad forzar a hacer. El segundo sentido de la palabra coincide con lo que algunos han llamado justicia distributiva, y con la *iustitia attributix* de Grocio, que consiste propiamente en la beneficencia, en el uso apropiado de lo que nos pertenece y en su aplicación para aquellos propósitos, de caridad o generosidad, que sea más apropiada en nuestra situación. En este sentido, la justicia comprende todas las virtudes sociales”<sup>1</sup>.

Mientras nuevos estudios acerca del pensamiento económico de Adam Smith proliferan por estos días, gatillados en parte por la reciente crisis global y en parte por las deficiencias de las que se acusa al sistema capitalista, mi propósito en este ensayo es enfocarme en un concepto relativamente poco estudiado en este autor; esto es, en el lugar que ocupa la beneficencia en su teoría moral y política. Qué significa beneficencia para Smith, con qué otros conceptos morales se relaciona, quiénes son sus objetos apropiados y cuáles son sus demandas son los principales puntos a los que haré referencia. Mi atención se centrará principalmente en la *Teoría de los sentimientos morales*, donde desarrolla un extenso análisis de la beneficencia como

1 TMS VII.ii.1.10, p. 270. Se citan las obras de Smith por el original inglés; las traducciones son mías.



una de las cuatro virtudes cardinales —junto con la prudencia, la justicia y el autodomínio. En menor medida, también me referiré a las *Lecciones de Jurisprudencia* y a *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, donde trata la importancia clave de esta virtud para el funcionamiento de la sociedad.

Ahora bien, ¿por qué enfocarse en este concepto en particular? Como puede leerse en el pasaje citado al comienzo, Smith equipara el concepto de beneficencia con el de justicia distributiva, algo que, aunque compartido por sus contemporáneos, sonará extraño a quienes hoy se interesan en el debate de justicia social. Las implicancias de esta interpretación para temas tan diversos como la ayuda a los más necesitados o la decisión sobre cuáles deben ser los mínimos deberes del Estado son un punto al que quiero referirme en la segunda parte de este ensayo. Sin duda, la afirmación de que obtenemos nuestra cena no gracias a “la benevolencia del carnicero, del cervecero ni del panadero (...) sino apelando a su propio interés”<sup>2</sup> sigue siendo una premisa indiscutida en los cursos de Introducción a la Economía, y es quizás la más citada del autor. Sin embargo, me gustaría mostrar que, para Smith, la beneficencia está lejos de ser un elemento secundario para la existencia de la sociedad. Sin olvidar que justicia, interés propio, división del trabajo y comercio sin trabas han sido hasta ahora las palabras de su vocabulario que han recibido más atención de los comentaristas, éste es un intento por sumar la beneficencia a esa lista y explicar por qué —y cómo— era considerada por Smith como una virtud básica e irremplazable.

Para poner estos términos en contexto y facilitar la comprensión de lo que sigue, antes de proceder me referiré brevemente a la teoría moral de Smith.

<sup>2</sup> WN I.ii, p. 15.



## 106 I. Simpatía, imaginación y espectador imparcial<sup>3</sup>

Para Smith es un *factum* de la naturaleza humana el que nos interese por la suerte de los otros y consideremos su felicidad necesaria para la nuestra, independiente de cualquier consideración egoísta y “sólo por el placer de verla”<sup>4</sup>. Este sentimiento, la simpatía en su más básica expresión, es uno de los tres pilares sobre los cuales erige su teoría moral. El segundo es la imaginación: como nos interesamos en lo que los otros sienten, pero al mismo tiempo no podemos tener acceso directo a sus emociones, la única manera de suplir esa falta es poniéndonos en su situación e imaginando lo que sentiríamos si estuviéramos en su lugar<sup>5</sup>. Cuando hay una concordancia entre los sentimientos de agente y espectador, ambos sienten el placer de la mutua simpatía, y “nada nos place más que observar en otros hombres un *fellow-feeling* (empatía, camaradería) con las emociones en nuestro propio pecho”<sup>6</sup>. A medida que nos habituamos a esta interacción en diferentes tipos de situación, nos damos cuenta de que un doble ajuste es necesario para que esta concordancia de sentimientos sea más perfecta: por un lado, el espectador debe intentar ponerse en el lugar del otro lo mejor posible, para así lograr que la intensidad de sus propios sentimientos se acerque a aquellos de quien sufre o goza;

<sup>3</sup> La que presento a continuación es una interpretación de la teoría moral de Smith que es compartida en sus aspectos fundamentales por la mayor parte de los comentaristas, aunque con distintos matices y énfasis. Hay, sin embargo, otras interpretaciones. Campbell, por ejemplo, ve a Smith fundamentalmente como un cientista social y a la TMS como un estudio descriptivo antes que normativo. Véase Campbell, T. (1971). James Otteson, en tanto, análoga la teoría moral de Smith con su teoría económica. Ver Otteson, J. (2002).

<sup>4</sup> TMS I.i.1.9, p. 15.

<sup>5</sup> A diferencia de Hume y Hutcheson, para Smith la visión de la pasión solamente puede producir un tipo de simpatía muy imperfecta, por lo que es necesario saber lo más posible del contexto y circunstancias.

<sup>6</sup> TMS I.i.2.1, p. 13.



a su vez, este último tiene que moderar sus propias pasiones originales hasta el punto en que el espectador pueda aprobarlas<sup>7</sup>.

Pero ésta aún es una caracterización de la simpatía pre-moral o psicológica. Para que se transforme propiamente en un sentimiento moral se necesita un tercer elemento: el espectador imparcial, un tercero imaginario en cuyo lugar nos ponemos antes de llevar a cabo nuestros juicios de propiedad (cuando juzgamos “lo apropiado o inapropiado, proporcionado o desproporcionado del sentimiento con relación a la causa u objeto que lo excita”<sup>8</sup>) o mérito (cuando juzgamos “los efectos beneficiosos o dañinos que un sentimiento se propone o tiende a producir”)<sup>9</sup>.

La moralidad para Smith requiere imparcialidad, derivada de reconocer nuestra igualdad básica como seres humanos. Y para juzgar imparcialmente, dejando de lado nuestras consideraciones de interés propio, es necesario situar a un juez imparcial entre el agente y nosotros. “¿Qué sentiría alguien totalmente indiferente a ambas partes y sin intereses involucrados en la situación? Juzgaría las acciones del agente como apropiadas o inapropiadas, dignas o no de mérito?”, son el tipo de preguntas que debemos hacernos antes de evaluar moralmente. Con el tiempo y la práctica, este espectador imparcial se transforma en la voz de nuestra conciencia y dirige nuestros juicios morales, si bien la mayor parte del tiempo nos basta con seguir las reglas generales de conducta, surgidas de los cientos de juicios hechos por cientos de espectadores imparciales dentro de nuestra sociedad.

Si bien es suficiente acatar estas reglas para pasar por la vida sin ningún grado mayor de alabanza ni condena, y para que nadie juzgue nuestra conducta como inapropiada, Smith apunta a un segundo

7 TMS, I.i.4.6, p. 21.

8 TMS I.i.3.6, p. 18.

9 TMS I.i.3.6, p. 18.



**108** nivel moral que funciona como un ideal heurístico hacia el cual deberíamos tender. Éste consiste en cultivar la virtud, definida como “el tono de carácter y el temple de conducta que constituyen un carácter excelente y digno de alabanza, que es el objeto natural de estima, honor y aprobación”<sup>10</sup>. Para lograrlo, la clave es perfeccionar la figura del espectador imparcial: “El hombre virtuoso ha estudiado esta idea más que otra gente; la comprende más claramente; se ha formado una imagen de ella y está mucho más profundamente enamorado de su belleza exquisita y divina. Intenta tan bien como puede asimilar su carácter a este arquetipo de perfección”<sup>11</sup>.

Así, aunque fundado en la experiencia, el espectador imparcial smithiano no está necesariamente atado a las opiniones convencionales de su sociedad y puede juzgar independientemente de ella. Y la persona virtuosa —que cultiva la figura de un espectador imparcial bien informado y atento— es capaz de tomar una distancia crítica y cuestionar, por ejemplo, algunas reglas y conductas de su propia sociedad, y promover de esta manera modificaciones en el *status quo*<sup>12</sup>.

## II. El concepto smithiano de beneficencia

Junto con la justicia, la beneficencia ocupa un lugar clave en la teoría moral de Smith: primero, en su explicación de los juicios de mérito

<sup>10</sup> TMS VII.i.i.2, p. 265.

<sup>11</sup> TMS VI.iii.23, p. 247.

<sup>12</sup> Aquí suscribo la posición que el propio Smith apoyó explícitamente, en cuanto a que los juicios del espectador imparcial pueden llegar a ser suficientemente independientes de la opinión popular. Véase Smith, A. (1986), p. 49. Sin embargo, la dependencia o independencia del espectador imparcial smithiano de las convenciones propias de su sociedad ha sido uno de los tópicos más debatidos por los comentaristas. Por ejemplo, Fonna Forman-Barzilai critica el supuesto relativismo moral de Smith en Forman-Barzilai, F. (2006); Samuel Fleischacker, por su parte, interpreta a Smith como un pluralista en moral en Fleischacker, S. (2005). Tom Campbell, por último, ve al espectador imparcial como un reflejo más o menos fiel de su sociedad. Véase Campbell, T. (1971).



to y demérito y de las acciones que merecen recompensa o castigo; y segundo, en su caracterización de estas virtudes como aquellas que tienden al bien de los demás (al contrario de la prudencia, dirigida a la felicidad individual; y del autodomínio, la virtud que gobierna a las otras tres y nos permite cumplir con nuestro deber).

Pero, qué quiere decir Smith con beneficencia, cómo se relaciona con otros conceptos clave de su teoría —principalmente la benevolencia, el mérito y la justicia— y quiénes son sus sujetos y objetos apropiados? Éstas son las preguntas que intentaré responder en esta primera parte.

## 1. Benevolencia: el sentimiento

Aunque la mayoría de los comentaristas generalmente entienden la beneficencia y la benevolencia como términos intercambiables en la TSM, aquí postulo que el propio Smith les da usos levemente distintos: mientras tiende a identificar la benevolencia con el sentimiento original, reserva el término ‘beneficencia’ para la virtud propiamente moral, ya informada por la perspectiva del espectador imparcial<sup>13</sup>.

La benevolencia es una pasión social (o afección, emoción o sentimiento, todos usados como sinónimos), que comprende la “generosidad, humanidad, amabilidad, compasión, amistad mutua y estima”<sup>14</sup>. Mientras las pasiones no sociales como el resentimiento y el odio generan la simpatía dividida del espectador —entre la persona que las siente y la persona que es su objeto—, y la mayoría de las veces

13 Knud Haakonsen, por ejemplo, toma ambos términos como sinónimos. Véase Haakonsen, K. (1981). Charles Griswold, mientras, afirma que “Smith los usa de manera intercambiable”. Griswold, C. (1999). Una excepción es D.D. Raphael, quien dice que Smith contrasta la benevolencia con el autodomínio y la beneficencia con la justicia, pero no entra en mayores detalles. Raphael, D.D. (2007), p. 66.

14 TMS I.ii.4.1, p. 38.



**110** son desagradables, estas pasiones benevolentes generan la simpatía doble del espectador, ya que “entramos en la satisfacción de la persona que las siente y de la persona que es su objeto”<sup>15</sup> y que siente gratitud hacia su benefactora. Así, este conjunto de pasiones es casi siempre agradable e incluso cuando se ejercitan en exceso, aparecen más dignas de compasión que de culpa. Smith dice, por ejemplo, que “hay algo agradable incluso en la debilidad de la amistad o de la humanidad”<sup>16</sup>; y admite que “hay algo que place incluso en la buena voluntad instintiva, que se dirige a hacer buenas obras sin reflexionar siquiera un momento si, por esta conducta, es el objeto apropiado de culpa o aprobación”<sup>17</sup>.

Por estas razones y algunas más, Smith explica por qué su maestro, Francis Hutcheson, hizo de la benevolencia la virtud más importante de su teoría moral.

Además de ser la “afección más llena de gracia y agradable de todas”<sup>18</sup>, que se nos recomienda por una simpatía doble, y el único género de pasiones que “puede desplegarse sin consideraciones de propiedad y aún así retener algo acerca de ellas que es agradable”<sup>19</sup>, la benevolencia es también el objeto apropiado de gratitud y recompensa, debido a su tendencia necesariamente benéfica; y “aparece a nuestros sentimientos naturales como poseedora de un mérito superior a cualquier otra”<sup>20</sup>. Esto es porque requiere una sensibilidad más allá de la que cualquiera de nosotros posee, hasta el punto de que practicando la benevolencia imitamos a Dios.

15 TMS I.ii.4.1, p. 39.

16 TMS I.ii.4.3, p. 40.

17 TMS VII.ii.3.3, p. 301.

18 TMS VII.ii.3.3, p. 301.

19 TMS VII.ii.3.3, p. 301.

20 TMS VII.ii.3.4, p. 301.



Dicho esto, sin embargo, Smith, *contra* Hutcheson, no cree que la benevolencia por sí sola pueda ser el fundamento de la moral. Al contrario de su maestro, que asume que el único motivo virtuoso de acción (i.e., el único digno de estima) proviene de esas afecciones que tienden a la felicidad de los demás, Smith hace notar que "... la condición de la naturaleza humana sería peculiarmente dura si esas afecciones que, por la naturaleza misma de nuestro ser deben influir frecuentemente en nuestra conducta, no pudieran en ninguna ocasión aparecer virtuosas, o merecer la estima o encomio de nadie"<sup>21</sup>.

Mientras que la benevolencia es el único motivo de acción de la divinidad, en nuestra vida tenemos muchos otros motivos, derivados de nuestra situación de seres imperfectos y necesitados de muchas cosas externas. Así, cuando juzgamos, también deberíamos tomarlos en cuenta. En una competencia entre distintos motivos, es de esperar que el bienestar de la sociedad (el fin último de la benevolencia) "se equilibre con los otros motivos"<sup>22</sup>. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que haya otras disposiciones humanas moralmente valiosas, incluso si su fin es el interés propio, como en el caso de la prudencia.

## 2. La justicia y la beneficencia como virtudes del individuo

"Y así es que sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, refrenar nuestras afecciones egoístas y permitir las benevolentes, constituyen la perfección de la naturaleza humana"<sup>23</sup>.

En la primera parte de la TSM, Smith hace una afirmación doble: para ser virtuosos, no sólo necesitamos sentir de una cierta forma,

<sup>21</sup> TMS VII.ii.3.18, p. 305.

<sup>22</sup> TMS VII.ii.3.18, p. 305.

<sup>23</sup> TMS I.i.i.5, p. 25.

**112** sino que también necesitamos dirigir o gobernar esos sentimientos hacia el punto en que pueden ser considerados apropiados o dignos de mérito. Los sentimientos, así, son el *sine qua non* de su teoría moral, pero no son el único ingrediente necesario. Para ser morales, nuestras afecciones primero deben ser moderadas por el espectador imparcial: refrenadas, en el caso de nuestras pasiones egoístas; y permitidas, en el caso de las pasiones sociales<sup>24</sup>.

Aunque nunca hace esta distinción de manera explícita, sugiero que es después de pasar por este proceso cuando la benevolencia deviene 'beneficencia' y el sentimiento original se transforma en virtud. Esto explicaría por qué —como vimos más arriba— nos podemos compadecer de alguien demasiado benevolente, mientras que nunca nos compadeceríamos de alguien que destaca en la práctica de una virtud.

La beneficencia entra en la teoría moral de Smith al mismo tiempo que la justicia. Esto es, en la segunda parte de la TSM, en el análisis del mérito y demérito, aquellas cualidades merecedoras de recompensa y castigo.

Justicia y beneficencia son las virtudes que gobiernan nuestras relaciones con los demás y, en general, siempre que Smith se refiere a una, la otra está implícita. Si uno revisa la bibliografía, sin embargo, llama la atención la importancia fundamental que se le asigna a la primera, frente al olvido relativo en que queda sumida la segunda. Mientras la justicia es celebrada como un concepto clave de su teoría moral y política, a la beneficencia sólo se le destinan unas pocas líneas.

<sup>24</sup> Esta explicación puede compararse a la que da Aristóteles, cuando dice que la persona virtuosa es aquella que habitualmente siente como debería sentir, luego de un largo proceso en el que ha moldeado sus sentimientos de acuerdo a la recta razón.



Luego de revisar lo que Smith dice acerca de ambas, las causas de este desequilibrio pueden hacerse más claras. Pero, antes de referirme a la conexión entre ambas virtudes, me referiré al tratamiento que da Smith al mérito y demérito.

Después de analizar los juicios de propiedad (cuando nos imaginamos en el lugar del espectador imparcial y juzgamos si la pasión del agente es apropiada a la causa u objeto que la gatilla), Smith continúa con el análisis del mérito y demérito, que define, respectivamente, como las cualidades de merecer recompensa, “que parece ser el objeto apropiado y aprobado de gratitud”<sup>25</sup>, y la cualidad de merecer castigo, “que parece ser el objeto apropiado y aprobado de resentimiento”<sup>26</sup>.

Ahora bien, ¿cuáles son los objetos apropiados y aprobados de recompensa y castigo? Según Smith, el mérito depende de los efectos beneficiosos que la afección se propone o tiende a producir, mientras que el demérito depende de los efectos nocivos que la afección se propone o tiende a producir<sup>27</sup>. Una conclusión apresurada sería que el objeto apropiado de los juicios de propiedad es una pasión, mientras que el de los juicios de mérito sería la intención (o motivo, propósito o tendencia) de la afección del agente. Basta con leer los párrafos que siguen, sin embargo, para darse cuenta de que el mérito y el demérito para Smith no surgen de manera tan directa: “Premiar es recompensar, remunerar, devolver bien por bien *recibido*. Castigar, también, es recompensar, remunerar, aunque de manera diferente; es devolver mal por mal que *ha sido hecho*”<sup>28</sup>.

Es claro entonces que la intención sola no es suficiente para hacer que una acción sea meritoria. Cuando premiamos, devolvemos bien

<sup>25</sup> TMS, II.i.i.3, p. 68.

<sup>26</sup> TMS, II.i.i.3, p. 68.

<sup>27</sup> TMS II.i.Intro.2, p. 67.

<sup>28</sup> TMS II.i.1.4, p. 68. Las cursivas son mías.



**114** por bien *recibido* (y no meramente intencionado); cuando castigamos, devolvemos mal por mal que ha *ocurrido efectivamente* (y no sólo por los malos pensamientos o maquinaciones que puedan haber pasado por la mente del agente). Los efectos externos de la acción intencionada no nos son indiferentes; y aunque Smith admite que sólo las intenciones deberían importar –si viviéramos en un mundo ideal y todos fuéramos completamente equitativos–, es un hecho de la causa que asignamos más mérito a las acciones que tienen un motivo apropiado y un efecto positivo concreto, que a aquellas cuyo motivo es apropiado pero no culminan en un resultado positivo; y de la misma manera que asignamos más demérito a las acciones que tienen tanto un motivo inapropiado como un resultado negativo, que a aquellas que surgen de motivos inapropiados, pero no producen ningún daño concreto. Los juicios de mérito y demérito, entonces, parecerían depender de una delicada interacción entre la intención del agente y los efectos externos del acto. Lo que nunca puede ocurrir, sin embargo, es juzgar una acción como meritoria o no meritoria sólo por su resultado: incluso aunque no logre el resultado propuesto, nunca podemos desaprobarnos completamente a un agente con buenas intenciones; e incluso aunque obtenga los mejores resultados, nunca podemos aprobar a un agente con una mala intención<sup>29</sup>. Resumiendo, entonces, podríamos decir que un motivo apropiado es condición necesaria, pero no suficiente para merecer recompensa: tanto los motivos como los resultados son necesarios para que la acción sea digna de alabanza. De la misma forma, el requisito necesario para que una acción sea digna de castigo es que surja de motivos inapropiados, pero esto no es suficiente: sólo después de tener un efecto negativo en la realidad podemos juzgarla como tal.

<sup>29</sup> Aunque a veces se lo califica como proto-utilitarista, aquí Smith se muestra claramente contrario a juzgar la acción sólo por sus resultados.

La otra característica importante de los juicios de mérito y demérito es que están conformados por dos emociones diferentes, al contrario de los juicios de propiedad e impropiedad, que están formados sólo por una. Esto es porque mientras los segundos surgen sólo de la simpatía o antipatía directa del espectador con los sentimientos del agente, los primeros involucran, además del espectador y del agente, a la persona afectada. El mérito, así, implica no sólo una simpatía directa con los sentimientos del agente, sino también una simpatía indirecta con la gratitud de quien recibe el beneficio de sus acciones. De la misma manera, el demérito involucra no sólo una directa antipatía con los sentimientos del agente, sino también una simpatía indirecta con el resentimiento de quien recibe los efectos negativos de la acción.

Es importante hacer notar aquí que la simpatía indirecta que siente el espectador hacia la persona afectada es un tipo de simpatía ilusoria, es decir, que puede tener lugar incluso si esta última no siente la gratitud o resentimiento que juzgamos apropiados en su situación<sup>30</sup>. Esto ocurre porque nos ponemos en su lugar (merced a la acción dañina o beneficiosa del agente) e imaginamos lo que el espectador imparcial imaginaría si fuera ella. Así, por ejemplo, si en un caso dado juzgamos que el espectador imparcial sentiría gratitud hacia el agente, la sentiremos también, independientemente de lo que la persona afectada realmente sienta. Esto explica por qué podemos alabar a alguien incluso cuando aquellos que se beneficiaron de su acción permanecen fríos e indiferentes. Al contrario, si juzgamos que el espectador imparcial condenaría los motivos del agente, nosotros

30 Smith se refiere a este tipo de simpatía para explicar por qué podemos simpatizar, por ejemplo, con un muerto, y concordar con el resentimiento que éste sentiría hacia su asesino. Véase TMS II.i.3.1, p. 71.

**116** también los condenaremos, incluso si la persona afectada ignora el daño que se le ha cometido. Por ejemplo, una mujer que es reiteradamente golpeada por su pareja puede que ya ni siquiera se queje del maltrato, pero esto no significa que nosotros no vayamos a sentir resentimiento hacia el agresor y busquemos castigarlo de todas maneras.

Dicho esto, podríamos reformular las condiciones necesarias para realizar juicios de mérito y demérito: los juicios de mérito involucran una simpatía directa con los sentimientos del agente y una simpatía indirecta con la gratitud que juzgamos que *debería sentir* quien recibe los efectos beneficiosos de la acción. El demérito, en tanto, involucraría una antipatía directa con los sentimientos del agente y una simpatía indirecta con el resentimiento que juzgamos que *debería sentir* quien recibe los efectos nocivos de la acción.

Veamos ahora cómo se conectan el mérito y demérito a la justicia y beneficencia. Por lo dicho, ya es más o menos claro que Smith no cree que los sentimientos benevolentes por sí solos produzcan gratitud ni sean el objeto apropiado de recompensa; quiere que actuemos y que nuestras buenas intenciones tengan un efecto tangible en la realidad. Esto es lo que parece tener en mente cuando introduce la beneficencia como virtud. A través de ella, nuestros sentimientos benevolentes se dirigen a la acción y —luego de haber sido informados por el espectador imparcial y suponiendo una cuota de suerte mediante— producen efectos positivos en la realidad. Estos son doblemente aprobados por el espectador, que simpatiza directamente con el agente e indirectamente con la persona beneficiada por la acción. Las acciones beneficentes, por lo tanto, son el objeto apropiado de *recompensa*, en el sentido descrito más arriba. En este sentido, la explicación de Smith difiere de los recuentos contemporáneos



os, que tienden a ver la beneficencia como centrada en el resultado y separada de los sentimientos benevolentes<sup>31</sup>.

Por otro lado, Smith no cree que los malos sentimientos por sí solos sean el objeto apropiado de castigo. Sólo cuando culminan en una acción cuyo resultado es nocivo generan el resentimiento de la persona afectada y del espectador, y merecen llamarse ‘injustas’. Éstas, para Smith, ocurren cuando se violan “las leyes que protegen la vida y persona de nuestro vecino; luego están aquellas que protegen su propiedad y posesiones; y, por último, las que protegen lo que se llaman ‘derechos personales’, o lo que se le debe por las promesas de otros”<sup>32</sup>.

Comparada con la beneficencia, a primera vista la justicia parece ser una virtud mucho menos exigente, ya que no implica ninguna acción positiva, sino más bien abstenerse de hacer daño, al punto que Smith dice que podemos ser justos “quedándonos sentados y no haciendo nada”<sup>33</sup>. Equivalente a la no-maleficencia, la justicia es la expresión

31 William Frankena, por ejemplo, hace esta distinción: “Primero está la benevolencia; sólo las personas o grupos de personas, y quizás algunos animales, pueden tener benevolencia o ser benevolentes, porque esto implica maneras de sentir, pensar y querer. La beneficencia es diferente; no involucra necesariamente sentimientos, ni pensamientos, ni voluntad. El sol puede ser benéfico, así como también un clima o una institución. Al contrario, algo es benevolente si busca promover el bien y evitar el mal, sin importar si es benéfico o no. La benevolencia es un asunto de intención, no de resultado; la beneficencia es un asunto de resultado, no de intención, aunque puede ser intencional”. William, F. (1987), pp. 2-3. Yuval Livnat dice que “una persona que ayuda a otra sin la más mínima preocupación por su bienestar puede decirse que actúa benéficamente, pero no benevolentemente. De hecho, una de las principales diferencias entre benevolencia y beneficencia es que, mientras la persona benevolente actúa por su preocupación y cuidado por la otra persona, la motivación de la persona benéfica por hacer el bien no es emotiva”. Livnat, Y. (2004), p. 305.

32 TMS II.ii.1.2, p. 84.

33 TMS II.ii.1.9, p. 82.



**118** mínima de la moralidad y su práctica sólo produce fría aprobación, mientras que los grandes esfuerzos que suele requerir la beneficencia despiertan una cálida gratitud. La fuerza vinculante de la justicia, sin embargo, es mayor: tenemos la obligación de comportarnos de manera justa (se nos puede obligar a no hacer daño), mientras que la beneficencia nunca puede exigirse por la fuerza y siempre es dejada en alguna medida a nuestra propia elección. Cuando no somos justos, podemos ser castigados por ello. Al contrario, incluso en casos de extrema falta de beneficencia, “cuando un hombre cierra su corazón a la compasión, y se niega a aliviar la miseria de sus pares, cuando puede hacerlo de la manera más fácil; en todos estos casos, aunque todos culpan su conducta, nadie se imagina que aquellos que tienen más razón, quizás, para esperar mayor amabilidad, tengan algún derecho a requerirla por la fuerza”<sup>34</sup>.

Lo único que podemos hacer en estos casos, dice Smith, es tratar a quienes se comportan así de la misma manera, y dejarlos “vivir en medio de la sociedad como en un gran desierto, donde no hay nadie que se preocupe de ellos ni pregunte por ellos”<sup>35</sup>.

La ‘Naturaleza’ —usada por Smith como un mecanismo tanto explicativo como justificativo a través de toda su obra<sup>36</sup>— se ha ocupado de que los sentimientos del agente sean proporcionales a esta fuerza vinculante. Así, “aunque la Naturaleza, por lo tanto, exhorta a la humanidad a los actos de beneficencia, por la agradable conciencia de recompensa merecida, no ha creído necesario proteger o forzar su práctica por los terrores del castigo merecido en caso de que sea descuidada”<sup>37</sup>.

34 TMS II.ii.1.7, p. 81.

35 TMS II.ii.1.10, p. 82.

36 En este punto es innegable la influencia estoica. Para un análisis más detallado, véase por ejemplo, Waszek, N. (1984), Vivenza, G. (2001) y Montes, L. (2004).

37 TMS II.ii.3.4, p. 86.





Quien carece de beneficencia, además, no es descrito como padeciendo algún sentimiento en particular. Aquel que ha obrado injustamente, al contrario, es sujeto de remordimiento y es consciente de que merece castigo, “el sentimiento más terrible que puede afectar al corazón humano”<sup>38</sup>.

Este carácter obligatorio y vinculante de la justicia, *versus* el carácter más flexible y a discreción de la beneficencia, queda bien reflejado en las normas características de cada virtud. Mientras Smith compara las reglas de justicia con las de gramática –“precisas, exactas e indispensables”<sup>39</sup>–, las reglas de beneficencia son análogas a las de estilo y composición: “laxas, vagas e indeterminadas, y nos presentan una idea general de perfección a la que deberíamos aspirar más que darnos direcciones infalibles y certeras para adquirirla”<sup>40</sup>. Así, las primeras pueden aprenderse y aplicarse con exactitud y sin excepciones, y por esa razón podemos castigar a quien no las cumple (así como podemos reprobar a un estudiante de idiomas que no sepa conjugar los verbos que debería haber preparado para el examen). Las últimas, en cambio, son más generales, nunca pueden aprenderse con precisión exacta, y tratar de crear una regla para cada caso y variación sería “la más absurda y ridícula pedantería”<sup>41</sup> (así como lo sería también evaluar un curso de escritura creativa por medio de un conjunto fijo e inflexible de criterios).

### 3. Justicia/Beneficencia: virtudes del Estado

Si hasta aquí la justicia y la beneficencia aparecen como dos virtudes igualmente centrales en la ética de Smith, el equilibrio desaparece cuando se refiere a su utilidad, y afirma que “la sociedad puede sub-

<sup>38</sup> TMS II.ii.2.4, p. 85.

<sup>39</sup> TMS III.6.11, p. 175.

<sup>40</sup> TMS III.6.11, p. 175.

<sup>41</sup> TMS III.6.9, p. 174.



**120** sistir, aunque no en su estado más confortable, sin beneficencia; pero la prevalencia de injusticia debe destruirla completamente”<sup>42</sup>. No hay duda de que los comentaristas han tomado a la justicia como la virtud social más importante para Smith a partir de esta frase, y le han destinado la mayor parte de sus estudios, en desmedro de la beneficencia<sup>43</sup>.

Considerando el contexto histórico, no es difícil ver por qué Smith dio tanto énfasis a la justicia como la virtud más útil para la sociedad. Aunque se podría decir que la TSM es uno de los últimos libros de teoría moral de la Modernidad que intenta construir una teoría de la virtud, es innegable que la preocupación primaria de Smith es fijar los estándares morales mínimos para la subsistencia de la sociedad. Como testigo del surgimiento de la sociedad comercial moderna, Smith se da cuenta de que no es por medio de una completa y exigente teoría de las virtudes como las personas van a poder coordinar sus acciones para el mayor bien de todos. Así, sugiere que respetar “las leyes sagradas de justicia”<sup>44</sup> (siendo su carácter sagrado un efecto de la costumbre, que las relaciona y finalmente las identifica con las leyes divinas), es todo lo que se necesita para construir una sociedad y mantenerla funcionando. Si a ello añadimos una conducta benéfico, mejor aún, pero sin olvidar que la beneficencia es “el ornamento que embellece, no el fundamento que sostiene el edificio y que, por lo tanto, bastaba con recomendar, pero no era de ninguna manera necesario imponer. La justicia, al contrario, es el principal pilar que sostiene todo el edificio”<sup>45</sup>.

En la última parte de la TSM, Smith equipara explícitamente la justicia con la “justicia conmutativa” y la beneficencia con la “justicia

<sup>42</sup> TMS II.ii.3.3, p. 86.

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo, Haakonsen, K. (1981) y Fleischacker, S. (2004b).

<sup>44</sup> TMS II.ii.2.2, p. 84.

<sup>45</sup> TMS II.ii.2.2, p. 84.



distributiva”<sup>46</sup>, siguiendo la distinción hecha por los teóricos iusnaturalistas Hugo Grocio y Samuel Pufendorf. Ésta es retomada en las LJ, donde dice que, por una parte, la justicia conmutativa se relaciona con los derechos perfectos, “aquellos que tenemos el derecho a exigir y que podemos obligarle al otro a cumplir cuando nos lo niega”<sup>47</sup>. La beneficencia o justicia distributiva, por otra parte, se relaciona con los derechos imperfectos, “aquellos que corresponden a esos deberes que deberían ser realizados por otros, pero que no tenemos derecho a obligarles a realizar”<sup>48</sup>. Por esto, ejemplifica, se puede decir que un mendigo tiene el derecho a exigir nuestra caridad, pero sólo en un sentido metafórico, ya que queda a nuestra discreción si hacerlo o no.

En cuanto que son requisitos para la existencia de una sociedad sana, Smith considera la justicia y la beneficencia no sólo como virtudes del individuo, sino también del Estado y de los magistrados. En las LJ, el énfasis en la justicia es tan fuerte que uno puede llegar a pensar que es para Smith no sólo la virtud principal, sino también la única que el Estado debe poner en práctica. Al comienzo, establece que “... el primer y principal objetivo de todos los gobiernos civiles es preservar la justicia entre los miembros del Estado, y evitar todas las invasiones al individuo perpetradas por otros en la misma sociedad”<sup>49</sup>.

46 TMS VII.ii.1.9, p. 269 (la cita completa aparece al comienzo de este ensayo). Aunque Smith dice retomar aquí la distinción hecha por Aristóteles, lo cierto es que este último nunca equipara la justicia distributiva con la beneficencia, y la entiende de manera mucho más limitada, como referida principalmente a la asignación de cargos públicos, que se otorgan dependiendo del mérito personal. Véase Aristóteles, libro V.

47 LJ i.15, p. 9.

48 LJ i.14, p. 9.

49 LJ i.155, p. 9.



**122** Los derechos imperfectos aquí no se consideran como parte de la jurisprudencia (entendida como “la teoría de las reglas por las cuales deberían regirse los gobiernos civiles”<sup>50</sup>), “sino más bien de un sistema moral que no cae bajo la jurisdicción de las leyes”<sup>51</sup>.

De esto no debe concluirse, sin embargo, que Smith piense que la única preocupación del gobierno civil deba ser la administración de justicia conmutativa, dejando la práctica de la justicia distributiva enteramente en las manos de los ciudadanos individuales. De hecho, una lectura más detenida de sus textos muestra que el ejercicio de beneficencia pública no le es indiferente. Tanto en la TSM como en la RN hay pasajes que sugieren claramente que pensaba que el gobierno también tenía un lugar en la promoción del bienestar de sus ciudadanos. Después de todo, reconoce que una sociedad que practica la beneficencia tiende a florecer y a ser feliz, y está en una posición mucho más cómoda que una sociedad donde las personas se relacionan sólo mediante un mero “intercambio mercenario de buenos oficios”<sup>52</sup>.

Así, en la TSM dice que, en una nación civilizada, el deber del magistrado no es sólo evitar que ocurran injusticias, sino también imponer ciertos deberes de beneficencia entre los ciudadanos, con el fin de promover el bien de la Commonwealth. Estos deberes requieren la aprobación universal de los ciudadanos antes de ser establecidos. Una vez que se establecen, sin embargo, no cumplirlos se convierte no sólo en digno de culpa, sino también en digno de castigo. Desgraciadamente, Smith no entra en mucho detalle acerca de cuáles deberían ser estos deberes, y nombra sólo dos: la obligación de los padres de mantener a sus hijos, y de los hijos de mantener a sus padres.

<sup>50</sup> LJ i.i, p. 5.

<sup>51</sup> LJ i.15, p. 9.

<sup>52</sup> TMS II.ii.3.2, p. 86.



En el cuarto libro de la RN, donde se refiere a los gastos del soberano o de la Commonwealth, queda más claro cuáles son las áreas donde el Estado debería practicar la beneficencia. Para empezar, Smith es enfático a la hora de destacar la importancia de la educación pública<sup>53</sup>. Mientras que en las sociedades más primitivas, como aquellas de cazadores-recolectores y pastores, cada hombre es por necesidad “en alguna medida un gobernante, y puede hacerse una idea aceptable de los intereses de la sociedad y la conducta de quienes la gobiernan”<sup>54</sup>, en las sociedades civilizadas la división del trabajo puede destruir fácilmente todas las virtudes intelectuales, sociales y marciales de la gran mayoría de la gente, a menos que el gobierno haga algo para evitarlo<sup>55</sup>. Sorprende cómo, con la misma vehemencia con que alaba la división del trabajo al comienzo del libro, como la principal causa de progreso y desarrollo en el negocio general de la sociedad, aquí nos advierte sobre sus efectos devastadores sobre el individuo y la sociedad como un todo<sup>56</sup>:

“El hombre que pasa su vida ejecutando un par de simples operaciones, cuyos efectos son también, quizás, siempre los mismos, o casi los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su entendimiento o ejercitar su ingenio para encontrar soluciones a dificultades que nunca ocurren. Naturalmente pierde, por lo tanto, el hábito de ese esfuerzo, y generalmente se hace tan estúpido e ignorante como es posible para una criatura humana. Su letargo mental no sólo lo hace incapaz de gozar o formar parte de cualquier conversación racional, sino

53 Para un análisis detallado de la importancia que da Smith a la educación pública en la formación de una sociedad donde reine el sistema de libertad natural, ver Elton, M. (2006).

54 WN V.i.3, p. 841.

55 WN V.i.3, p. 839.

56 Edward West sugiere, a partir de este pasaje, que Smith se anticipó al concepto de alienación desarrollado luego por Marx. Véase West, E.G. (1969).



**124** también de concebir cualquier sentimiento noble, generoso o tierno, y consecuentemente, de formar cualquier juicio justo concerniente a muchos de los deberes incluso ordinarios de la vida privada. De los grandes y amplios intereses de su país es totalmente incapaz de juzgar; y a menos que se hayan hecho grandes esfuerzos para cambiarlo, es igualmente incapaz de defender a su país en la guerra”<sup>57</sup>.

Los efectos de dejar actuar al mercado por sí solo, entonces, no son suficientes para garantizar la satisfacción de todas las necesidades ni para resolver todos los problemas que surgen en una sociedad industrial compleja. Como ha sugerido recientemente el Premio Nobel de Economía, Amartya Sen, Smith es consciente de que “la falla más inmediata del mecanismo del mercado está en las cosas que deja sin hacer”<sup>58</sup>, y Smith quiere remediar esa falla... en este caso, dándole una educación mínimamente decente a “casi todos los rangos inferiores del pueblo”<sup>59</sup>.

El rol que el Estado juega aquí es esencial y es un deber, “incluso aunque no obtuviera de ello ventaja alguna”<sup>60</sup>. De todas maneras, éste no es el caso, ya que hay al menos cuatro razones por las cuales una nación civilizada gana, gracias a la educación de sus ciudadanos: primero, los hace menos propensos a “los engaños del fanatismo y la superstición que, entre las naciones ignorantes, frecuentemente producen los más terribles desórdenes”<sup>61</sup>; segundo, los hace más decentes y ordenados; tercero, permite que sean respetados por sus superiores y que éstos, a su vez, estén más dispuestos a respetarlos; y finalmente, los capacita para juzgar de manera seria y no caprichosa ni precipitada acerca de las decisiones del gobierno.

57 WN V.i.3, p. 840.

58 Sen, A. (2009).

59 WN V.i.3, p. 840.

60 WN V.i.3, p. 846.

61 WN V.i.3, p. 846.



La discusión sobre cómo aliviar la pobreza y elevar los salarios hasta que sean “los mínimos consistentes con la común humanidad”<sup>62</sup> sigue esta misma línea. Lo importante es que el Estado tiene un rol activo en la administración de deberes de beneficencia y se entiende que ésta tiene una fuerza especial: no quizás necesariamente como un vínculo estricto y obligatorio –como la justicia–, pero sí como un deber moral cuyo principal propósito es la utilidad general para la sociedad<sup>63</sup>.

#### 4. Los objetos de beneficencia

Hemos visto que la beneficencia es considerada por Smith como la virtud que dirige aquellas acciones que son el objeto apropiado de mérito, pero cuyo ejercicio (a diferencia de la justicia) queda a criterio del agente y no puede ser coaccionado. A continuación me referiré al tratamiento que le da como una virtud cuyo objeto no somos primariamente nosotros mismos (como en el caso del autodomínio) ni nuestra felicidad individual (como en el caso de la prudencia), sino los demás, en cuanto se dirige a promover su felicidad y bienestar (la justicia también cae en esta categoría, pero –como vimos– se refiere más a evitar un daño que a realizar alguna acción positiva). La beneficencia se nos recomienda, según Smith, por un principio doble: como la justicia y la prudencia, la aprobamos no sólo por su propiedad –su adecuación a los sentimientos del espectador imparcial–, sino también por su utilidad: sus efectos agradables en la persona que la practica y sobre las personas que recae.

Pero, ¿en qué orden están recomendados los demás a nuestra atención? ¿Debemos ejercitar nuestra beneficencia de manera imparcial

<sup>62</sup> WN I.viii, p. 78.

<sup>63</sup> Para la opinión de Smith sobre el rol del Estado en la eliminación de la pobreza, véase Fleischacker, S. (2004a), pp. 62-68.



**126** y equitativa sobre aquellos que nos rodean, o debemos destinar distintos grados de atención a diferentes personas, dependiendo de su posición con respecto a nosotros? Para responder a esta pregunta, Smith desarrolla su teoría de los ‘círculos de simpatía’ o ‘esferas de intimidad’<sup>64</sup>, donde parte con una explicación de cómo somos naturalmente los seres humanos para llegar a una justificación de cómo deberíamos ser: considerando que, en la práctica, nos preocupamos mucho más de aquellos cercanos a nosotros que de aquellos con quienes tenemos una conexión lejana o ninguna conexión, Smith pasa a afirmar que es una sabia disposición de la Naturaleza el haber-nos hecho así. La mejor manera de promover los intereses de la sociedad es cuando cada uno se ocupa de los que tiene cerca, en vez de dirigir su atención a “la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, [que es] el asunto de Dios, pero no del hombre”<sup>65</sup>.

Mientras vimos que podemos ser justos ‘por omisión’ —esto es, evitando dañar a nuestros iguales—, la beneficencia consiste en hacer el bien positivamente y es, en ese sentido, más exigente que la justicia. Ahora bien, Smith se da cuenta de que este poder de beneficencia se limita en la práctica a personas relacionadas de alguna manera con nosotros; personas con ciertas cualidades; personas que nos han hecho algún servicio; personas distinguidas por su situación extraordinaria; conciudadanos; y personas de otras sociedades y países. El ‘universo’ de todas las criaturas racionales y sensibles no es, como veremos, el objeto apropiado de nuestras acciones benéficas, sino

64 Ver Griswold, C. (1999) y Nieli, R. (1986).

65 TMS Vi.ii.3.6, p. 237. Si el ‘y’ en la frase “rationales y sensibles” es disyuntivo y no conjuntivo, esto implicaría que —como su maestro, Francis Hutcheson—, Smith incluiría en último término a todas las criaturas sintientes, y no meramente a los seres humanos, como merecedores de algún grado de consideración moral. Desafortunadamente, no se refiere a este punto más explícitamente.





de nuestra voluntad benevolente, y Smith le da un tratamiento independiente.

a) Personas relacionadas de alguna manera con nosotros

Smith subdivide este grupo en familiares, colegas, socios comerciales y vecinos.

Como es con nuestros familiares más cercanos con quienes pasamos la mayor parte del tiempo. Desde nuestra infancia aprendemos a habituarnos a ellos, de lo que surge una simpatía que es “más vivaz, diferente y determinada”<sup>66</sup> que la que sentimos por los desconocidos. Es lo que generalmente llamamos “afecto” y es de la mayor importancia, ya que permite que vivamos en armonía y que nos ayudemos mutuamente.

Del constante ejercicio de la simpatía con nuestros cercanos y de la observación de su ejercicio similar en otros, derivamos la siguiente regla: “Las personas relacionadas unas con otras en cierto grado deberían siempre ser afectadas mutuamente de una manera determinada”<sup>67</sup>. La consideración de su utilidad –la promoción de la felicidad de los involucrados– se refuerza con la consideración de su propiedad: “Generalmente vemos que ocurre; por lo tanto, esperamos naturalmente que ocurra”<sup>68</sup>. Esto explica por qué se puede esperar que alguien se comporte de manera benéfica incluso en ausencia del afecto natural; y por qué podemos juzgar la beneficencia como debida incluso cuando no existe la simpatía habitual entre las partes. En el ejemplo de Smith, puede ocurrir que un padre y un hijo, por las circunstancias de la vida, se hayan separado por mucho tiempo y no hayan creado los lazos de afecto característicos y esperables en dos personas tan estrechamente vinculadas. En ese caso, dice, “en el

<sup>66</sup> TMS VI.ii.1.4, p. 220.

<sup>67</sup> TMS VI.ii.1.7, p. 220.

<sup>68</sup> TMS VI.ii.1.7, p. 220.



**128** caso de aquellos que cumplen con su deber y de aquellos que son virtuosos (...) el respeto por la regla general va a producir algo que, aunque de ninguna manera es equivalente, puede que sea bastante similar a esos afectos naturales”<sup>69</sup>.

Cuando la simpatía habitual falta, entonces, lo que Smith prescribe es una variación de la simpatía condicional<sup>70</sup>. Como indicaré en la segunda parte de este ensayo, esta variante de la simpatía es muy importante a la hora de poner la teoría de Smith en práctica.

Smith se refiere a la simpatía condicional en su análisis de los juicios de propiedad: ésta ocurre cuando aprobamos (o desaprobamos) la conducta de alguien incluso aunque no sintamos ninguna simpatía ni correspondencia de sentimientos con ella; en sus palabras, “cuando el sentimiento de aprobación parece ser diferente de la percepción de la concordancia”<sup>71</sup>. “Sin defecto de humanidad de nuestra parte”<sup>72</sup>, esto puede ocurrir porque no conocemos a la persona afectada o porque estamos ocupados en nuestras propias cosas, y no nos damos el tiempo de llevar a cabo el proceso de simpatía que debería ocurrir idealmente. Por experiencia, sin embargo, sabemos que las reglas generales de conducta pueden corregir la falta de propiedad de nuestros sentimientos reales y permitirnos actuar como la situación lo requiere.

Originalmente, entonces, la simpatía condicional ocurre cuando el espectador juzga la propiedad o impropiedad de la pasión del agente con relación a su objeto, pero no requiere que el espectador actúe de cierta manera hacia el agente. Sin embargo, en el ejemplo de

<sup>69</sup> TMS VI.ii.1.8, p. 221.

<sup>70</sup> TMS I.i.3.4, p. 18. En otras partes de la TMS también la llama simpatía “artificial” (TMS I.iii.1.10, p. 47) y “limitada” (TMS VI.ii.1.16, p. 224).

<sup>71</sup> TMS I.i.3.3, p. 17.

<sup>72</sup> TMS I.i.3.4, p. 17.



Smith de padre e hijo, un elemento más es necesario: no basta con que cada uno de ellos apruebe o desaprobe los sentimientos del otro, sino que además debe comportarse de determinada forma, i.e., en esa forma que se espera de dos personas tan estrechamente relacionadas como padre e hijo. Lo que ambos necesitan ejercitar, entonces, es esta variante de la simpatía condicional: siendo una variante en la medida en que implica actuar con cuidado y preocupación por el otro, aunque ese cuidado y preocupación no surjan de sus corazones naturalmente, sino sólo de la conciencia de que es lo que se debe hacer. Aunque Smith aplica esto sólo en casos de miembros de una familia que han estado separados por las circunstancias, quiero sugerir, más adelante, que así es como podemos justificar, por ejemplo, el deber de ayudar a aquellos que lo necesitan con urgencia, incluso aunque no sintamos necesariamente simpatía real por ellos.

Los colegas y socios comerciales son el otro grupo de personas consideradas por Smith en este primer círculo de simpatía, considerando que el buen entendimiento genera ventajas mutuas. Aquí Smith toma el concepto de *necessitudo* de los estoicos romanos, un tipo de amistad mutuamente beneficiosa y que, como denota la etimología de la palabra, se impone por necesidad. Este tipo de relación coincide con el 'altruismo recíproco' del que se habla tanto hoy en biología evolutiva. Lo mismo vale para los vecinos: "De la misma manera, universalmente se permite que haya ciertos pequeños deberes hacia un vecino antes que hacia cualquier otra persona que no tenga esa conexión con nosotros"<sup>73</sup>.

#### b) Personas con ciertas cualidades

Hasta aquí, Smith recomienda la práctica de la beneficencia hacia quienes nos rodean, sobre todo por una consideración a su utilidad para la felicidad general. Sin embargo, toma otra postura cuando se

<sup>73</sup> TMS VI.ii.1.16, p. 224.



**130** refiere a nuestras relaciones con aquellas personas que poseen ciertas cualidades admirables. En un paréntesis inspirado por los ideales de la Grecia Antigua, dice: “De todos los afectos de un individuo, aquel que se funda sólo en la estima y aprobación de su buena conducta, confirmada por mucha experiencia y una larga relación, es con mucho el más respetable”<sup>74</sup>.

Al contrario de aquellas amistades nacidas “por conveniencia o acomodamiento”<sup>75</sup>, ésta surge como una forma natural de simpatía entre “hombres de virtud”<sup>76</sup>, y es considerada por Smith como la más elevada y perfecta de todas.

c) Personas que nos han prestado algún servicio

Tras cerrar su breve alabanza a la amistad entre “hombres de virtud”, Smith vuelve al mundo cotidiano y se refiere a la beneficencia que debemos practicar hacia quienes nos han beneficiado en el pasado. No devolver los buenos oficios recibidos es el objeto de la más alta desaprobación: “El hombre que no recompensa a su benefactor, cuando está en su poder hacerlo, y cuando su benefactor necesita su ayuda es, sin duda, culpable de la más negra ingratitud. El corazón de todo espectador imparcial rechaza cualquier concordancia de sentimiento con el egoísmo de sus motivos, y es el objeto apropiado de la mayor desaprobación”<sup>77</sup>.

De todos los deberes de beneficencia, la gratitud es el más cercano a lo que Smith llama deberes perfectos. Esto puede deberse a que, a diferencia de los otros objetos de nuestras acciones benéficas (miembros de nuestra familia, vecinos, buenos amigos), quien ya ha sido nuestro benefactor merece una atención especial. En esto Smith

<sup>74</sup> TMS VI.ii.1.18, p. 224.

<sup>75</sup> TMS VI.ii.1.18, p. 224.

<sup>76</sup> TMS VI.ii.1.18, p. 224.

<sup>77</sup> TMS II.i.55.11, p. 78.



sigue a Grocio, Pufendorf y Hutcheson, que coinciden en que uno de los factores a tomar en cuenta a la hora de ejercer nuestros deberes de beneficencia es el mérito del potencial beneficiario<sup>78</sup>.

d) Personas distinguidas por su situación extraordinaria

En esta categoría se incluyen todos aquellos de quienes no podemos ser amigos, según Smith, bien porque están muy por encima o muy por debajo de nosotros en la escala social. Es curioso que el autor considere el respeto que les debemos a nuestros ‘superiores’ como un deber de beneficencia. Sin embargo, la explicación está en la utilidad que ve en la distinción de rangos y en la importancia de mantenerlos para lograr una sociedad ordenada y pacífica. Que tendamos a dirigir nuestros buenos oficios a aquellos que están sobre nosotros, de nuevo, parece haber sido ordenado sabiamente por la Naturaleza, al punto de que resulta ser más importante para mantener el orden social que otorgar alivio y consuelo a aquellos que merecen nuestra compasión. Aquí, otra vez, es imposible leer estas afirmaciones sin poner atención en el contexto: uno en que el desorden social y la violencia política eran una amenaza mayor para el mantenimiento de la sociedad que la inestabilidad que podía provocar la precaria situación de los más pobres.

e) Conciudadanos

El Estado en que vivimos es, en casos normales, “la mayor sociedad sobre cuya felicidad o miseria nuestra conducta buena o mala puede tener alguna influencia”<sup>79</sup>, Preocuparse por ella –lo que significa tanto respetar su constitución y forma de gobierno establecida como “hacer de la condición de nuestros compatriotas la más segura, res-

<sup>78</sup> Véase Grocio, H. (2005), p. 88.

<sup>79</sup> TMS II.i.5.11, p. 78.



**132** petable y feliz que podamos”<sup>80</sup>— es el punto más lejano que pueden alcanzar nuestros limitados poderes de beneficencia en la práctica.

f) Otras sociedades

No es de los ciudadanos individuales sino de los gobernantes de quienes podemos esperar el ejercicio más extensivo de beneficencia: esto ocurre mediante la formación de alianzas entre países y resulta en la tranquilidad de sus miembros. Aquellos que entran en estos pactos, sin embargo, lo hacen más por los beneficios para sus súbditos que por el bienestar de la humanidad toda.

Aunque reconoce la envidia y hasta el odio entre países vecinos, Smith aquí tiene una intuición iluminadora: promover en lugar de obstruir la excelencia de los vecinos permite que ocurran “los verdaderos perfeccionamientos del mundo en que vivimos”.<sup>81</sup> Entre estas mejoras, Smith cuenta “...la felicidad y prosperidad del otro, el cultivo de sus tierras, el desarrollo de sus manufacturas, el aumento del comercio, la seguridad y número de sus puertos, su excelencia en todas las artes y ciencias liberales”<sup>82</sup>.

Lo que no clarifica, sin embargo, es a qué se refiere con ‘promover’. Es muy poco probable que se esté refiriendo aquí a un deber de contribuir positivamente al desarrollo de otras sociedades. Una interpretación más plausible sería que lo que corresponde en este caso es no interferir con los asuntos de la nación vecina. Si así fuera, sin embargo, éste se limitaría a un deber de justicia.

g) El ‘universo’

Aunque Smith dedica los adjetivos más floridos a describir las emociones benevolentes, vimos que rechaza la idea de una moral funda-

<sup>80</sup> TMS VI.ii.2.11, p. 231.

<sup>81</sup> TMS VI.ii.2.3, p. 229.

<sup>82</sup> TMS VI.ii.2.3, p. 229.



da en ellas. Primero, la benevolencia es el principio de acción más divino en nosotros y, como tal, como imperfectos seres que somos no podemos seguir completamente sus dictados. Además, cuando nos referimos a las acciones virtuosas no sólo incluimos las que surgen de la benevolencia, sino también aquellas que surgen de otros motivos, como los que conducen a nuestro propio bienestar e interés propio.

Quizás por esta razón, tras hacer un recuento de los círculos sucesivos hacia quienes debemos dirigir nuestras acciones benéficas, Smith dedica un capítulo independiente a la “benevolencia universal”, entendida como aquella buena voluntad que no está circunscrita por ninguna frontera y puede “abrazar la inmensidad del universo”<sup>83</sup>.

Esta buena voluntad está vinculada a la idea de un Ser Superior que cuida de todos nosotros e intenta que seamos lo más felices posible. Los sabios y virtuosos, de acuerdo con esto, son aquellos que están siempre dispuestos a sacrificar su propio interés por el interés público, o el de la humanidad o, en último término, el del universo. Hay que decir, sin embargo, que ‘estar dispuesto’ no es lo mismo que poner en práctica. De hecho, fiarse mucho de esta idea de benevolencia universal nos lleva más a la contemplación filosófica que a la acción, y Smith critica esta postura: antes que emular a Marco Aurelio, que dejó de lado sus deberes positivos por dedicarse a la especulación, es mejor —y mucho más difícil— preocuparse activamente de ese “departamento mucho más modesto”<sup>84</sup> que se nos destinó, que incluye la preocupación por nuestra propia felicidad (objeto de la prudencia) y la de nuestra familia, amigos y nación. En este sentido, este llamado a la benevolencia universal parece ser más bien un llamado a no conformarse tan fácilmente con lo que las reglas

83 TMS VI.ii.3.1, p. 235.

84 TMS VI.ii.3.6, p. 237.



**134** generales nos instan a hacer, sino a tratar lo más posible de estar mejor informados y más atentos al bienestar de los demás.

### III. Dos objeciones al concepto smithiano de beneficencia

Hasta aquí, he intentado ofrecer un análisis del concepto de beneficencia en Smith, relacionándolo con otros conceptos claves en su teoría moral y política y delineando su rango y sus límites, tanto en cuanto a sus reglas como en cuanto a sus objetos apropiados. En la parte final de este ensayo me gustaría referirme a dos críticas que pueden hacersele a Smith en este punto, y responderlas de manera tal que quede reflejado cómo la comprensión de la beneficencia smithiana puede servir para pensar la ética en la actualidad.

#### I. La beneficencia: ¿limitada a quienes conocemos?

En su último libro, *La vida que puedes salvar*, el filósofo australiano Peter Singer cita un pasaje de la TSM en el que Adam Smith invita a los lectores “a reflexionar sobre sus actitudes hacia extranjeros que se encuentran lejos, pidiéndoles que se imaginen ‘que el gran imperio chino, con sus miles de habitantes, fue súbitamente tragado por un terremoto’”<sup>85</sup>. Smith resume luego como “un hombre de humanidad en Europa” se sentiría respecto de esta terrible calamidad:

“Imagino que, primero, expresaría de manera muy fuerte su pena por los infortunios de esta pobre gente, haría muchas reflexiones melancólicas acerca de la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, que se aniquilaron de un momento a otro. También, quizás, si fuera un hombre de especulación, entraría en una serie de razonamientos acerca de los efectos de este desastre

<sup>85</sup> Singer, P. (2009), p. 55.





en el comercio de Europa y del mundo en general. Y cuando toda esta fina filosofía hubiera acabado, cuando se hubieran expresado todos estos sentimientos humanos, retomaría sus asuntos o sus placeres, descansaría o se divertiría con la misma calma y tranquilidad que si no hubiera ocurrido tal accidente”<sup>86</sup>.

A partir de este párrafo, Singer critica la mirada de Smith como provinciana y anacrónica: “Al hacer notar los límites de nuestra simpatía hacia aquellos que se encuentran lejos, Adam Smith dijo que este estado de cosas ‘parece sabiamente ordenado por la Naturaleza’, ya que aquellos que están lejos de nosotros son gente ‘que no podemos servir ni dañar’. Si nos preocupáramos más, sólo ‘nos produciría ansiedad, sin ninguna ventaja para ellos’. Hoy esas palabras están tan obsoletas como la pluma con la que Smith las escribió”<sup>87</sup>.

Los pasajes seleccionados por Singer, sin embargo, no cuentan la historia completa.

En su análisis de los círculos de simpatía, Smith efectivamente reconoce que nuestros conciudadanos son los objetos más lejanos de nuestra beneficencia efectiva a nivel individual. Los Estados vecinos, en tanto, pueden contribuir al bienestar mutuo de sus ciudadanos formando alianzas y pactos que promuevan la paz entre ellos. Más allá de eso, es difícil practicar la beneficencia: aunque el bienestar de todas las criaturas racionales y sensibles debería ser la aspiración final de la persona virtuosa, es más un asunto de intención que de hecho; más un ideal que un objetivo alcanzable.

Pero esto fue escrito en un determinado contexto, un contexto al que Smith no era inmune. En la ascendente sociedad de mercado de su tiempo, el comercio con países lejanos todavía era más un lujo que una norma; los barcos y las cartas —y no los aviones ni los correos

<sup>86</sup> TMS III.3.5, p. 136.

<sup>87</sup> Singer. P. (2009), p. 55.



**136** electrónicos— eran los principales medios de transporte y comunicaciones, y las noticias de los países lejanos solían llegar más como rumores que como imágenes instantáneas. A mediados del siglo XVIII, no debería sorprender a nadie que Smith escriba que “la extrema simpatía con infortunios de los que nada sabemos parece absurda y poco razonable”<sup>88</sup>. (Es más, incluso hoy diríamos lo mismo con referencia a los habitantes de alguna nación extraterrestre recientemente descubierta, con la que no tuviéramos conexión ni comercio alguno).

Además, el punto de Smith no es que un habitante de la Patagonia chilena deba ignorar completamente el bienestar de uno de Shenzhen, China: “Todos los hombres, incluso aquellos más alejados unos de otros, sin duda tienen derecho a nuestros buenos deseos, y se los otorgamos”<sup>89</sup>. Más bien, lo que Smith rechaza es el comportamiento de esos “moralistas quejumbrosos y melancólicos”<sup>90</sup> de su época, listos para compadecerse de aquellos “que a cada instante luchan contra todo tipo de calamidades, en el letargo de la pobreza, en la agonía de la enfermedad, en los horrores de la muerte, bajo los insultos y la opresión de sus enemigos”<sup>91</sup>, pero que no hacen nada para mejorar su situación. Smith no dice que no debemos preocuparnos ni ayudar nunca a aquellos alejados de nuestra mirada o de nuestros círculos más cercanos, simplemente por el hecho de que se encuentran lejos. Lo que dice es que no tiene sentido angustiarse por una situación que no tenemos posibilidad de mejorar; lamentarnos de nuestra impotencia para ayudar y quedarnos en los lamentos. Como esto no resulta en ninguna ventaja ni para el sufriente ni para nosotros, espectadores impotentes, es poco sabio dejarse llevar por

<sup>88</sup> TMS III.3.10, p. 140.

<sup>89</sup> TMS III.3.10, p. 140.

<sup>90</sup> TMS III.3.8, p. 139.

<sup>91</sup> TMS III.3.8, p. 139.



ese tipo de conducta. Pero, de nuevo, si pudiéramos promover la felicidad de otros, no importa cuán lejanos o cuán distantemente relacionados con nosotros, es claro que deberíamos hacerlo.

Esto tiene implicancias importantes, ya que, si Smith hubiera vivido hoy, probablemente habría reacomodado sus ‘círculos de simpatía’ para dar cuenta del nuevo orden global. Ya no estamos desconectados del resto del mundo; nos es fácil conocer la situación de personas lejanas y éstas ya no se encuentran ubicadas “del todo fuera de nuestra esfera de actividad”<sup>92</sup>, sino más bien dentro de ella. Además, ya no es cierto que no podamos “ni servirlos ni dañarlos” por lo que hacemos<sup>93</sup>. En cuanto a lo primero, basta con pensar en las cientos de maneras en las que podemos ayudar a países y comunidades con necesidades urgentes, a través de ONG, fundaciones de caridad u otras iniciativas; en cuanto a lo segundo, el ejemplo obvio que se viene a la mente es el cambio climático, gatillado principalmente por la acción de los países desarrollados, pero que afecta a todos.

Un tipo especial de simpatía podría resultar especialmente recomendado para facilitar la práctica de la beneficencia en este nuevo orden mundial. Ésta es la simpatía condicional, por la cual –como vimos antes– incluso aunque no experimentemos la concordancia de sentimientos con la persona principalmente involucrada, podemos aprobar o desaprobamos sus sentimientos situándonos en la perspectiva del espectador imparcial, o viendo cuál es la regla general de conducta adecuada en esa situación. Así, por ejemplo, podríamos argumentar que dos socios comerciales, incluso aunque vivieran en lugares tan lejanos como la Patagonia y China, no deberían ser indiferentes al bienestar del otro, sino que deberían comportarse de la manera esperable por dos personas en dicho tipo de relación.

<sup>92</sup> TMS III.3.10, p. 140.

<sup>93</sup> TMS III.3.10, p. 140.



**138** Resumiendo, la visión de Smith de que la beneficencia sólo puede aplicarse a aquellos que ‘conocemos’ aún tiene sentido hoy, con la salvedad de que el círculo de ‘conocidos’ se ha hecho mucho más amplio. En este sentido, cuando pensamos en los deberes de los países ricos hacia el Tercer Mundo, por ejemplo, sobre todo en lo que se refiere a ayuda humanitaria, la teoría moral de Smith definitivamente tiene algo que decir.

## 2. La beneficencia: ¿un deber demasiado amplio y débil?

Otra objeción a la beneficencia smithiana es que es demasiado débil en sus exigencias y fuerza motivacional, y demasiado amplia en su alcance.

De hecho, el carácter obligatorio y vinculante que Smith le otorga a la justicia parece negárselo a la beneficencia: mientras la primera puede administrarse por la fuerza, la segunda queda a criterio del agente; mientras la primera produce el resentimiento del espectador y de la víctima y origina sentimientos terribles en el agresor (como remordimiento y temor al castigo merecido), la falta de beneficencia puede ser desaprobada, pero nunca resentida, y a los sentimientos de aquellos que carecen de ella Smith ni siquiera les da un nombre en particular. Además, el rango de la beneficencia para Smith cubre gran parte de lo que muchos filósofos morales hoy tratarían como un asunto de justicia. Que los ‘derechos’ a la educación, a un salario mínimo o a no morir de hambre son sólo imperfectos o derechos en un sentido metafórico (de la misma manera que el mendigo es un objeto de nuestra caridad y puede decirse que tiene el derecho de exigirle<sup>94</sup>), les sonaría indignante a algunos partidarios contemporáneos de la justicia social.

Dos cosas pueden decirse, sin embargo, en defensa de Smith.

<sup>94</sup> LJ i.15, p. 9.



En cuanto a la acusación de que la materia de la beneficencia es demasiado amplia, hay que recordar que la justicia y la beneficencia eran entendidas en su época de manera muy diferente a como se entienden hoy. Por un lado, la justicia propiamente tal era un concepto muy restringido, lejos del “estándar general de lo que se considera socialmente correcto” en el que se ha convertido hoy, bajo el cual “todos los valores relevantes son subsumidos como bajo un paraguas”, como diagnostica con perspicacia Tom Campbell<sup>95</sup>. Smith, como Hume (aunque partiendo de fundamentos muy distintos), creía que la justicia tenía una función delimitada: esto es, ante todo, la preservación de la propiedad o los derechos perfectos (que incluían la ‘propiedad’ de uno mismo y su reputación; las posesiones materiales y todo lo que se nos debía por medio de contratos). Y el objetivo principal del gobierno civil era mantener la justicia, “la defensa de los ricos contra los pobres, o de aquellos que tienen alguna propiedad contra aquellos que no tienen ninguna”<sup>96</sup>. Más allá de eso, había libertad de acción.

Por otro lado, que este concepto de justicia careciera de todas las connotaciones ennoblecedoras y de largo alcance con las que lo asociamos hoy no era un problema, en cuanto fuera complementado por la beneficencia.

“Pero la beneficencia como tal carece de la fuerza necesaria para hacer que la gente cumpla con sus dictados”, puede alegar alguien... lo que nos lleva a la segunda parte de esta objeción, aquella de que la beneficencia smithiana es demasiado débil para motivarnos a actuar de acuerdo a sus preceptos. A esto hay que responder recordando que la beneficencia para Smith genera un tipo de deber sin un derecho asociado. Así, tenemos el deber de ser agradecidos, pero nuestro benefactor no tiene derecho en sentido estricto a nuestra gratitud;

<sup>95</sup> Campbell, T. (2001), p. 14.

<sup>96</sup> WN V.i.2, p. 771.



**140** tenemos el deber de ser caritativos, pero aquellos que necesitan de nuestra caridad no pueden reclamárnosla. Entonces, ¿para qué practicar esta virtud? Una respuesta posible aquí es retroceder a las primeras líneas de la TSM, donde Smith asume que en el ser humano “...hay evidentemente algunos principios en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los demás, y hacen que la felicidad de ellos le sea necesaria, aunque no obtenga de ella más que el placer de observarla”<sup>97</sup>.

El contenido central de este pasaje se repite de diferentes maneras a lo largo de la teoría moral de Smith, y nunca está de más subrayarlo: como seres esencialmente sociales, nuestros sentimientos morales nos instan a cuidar de nosotros mismos, pero también de los otros, al punto de que no podemos concebir nuestra felicidad en términos absolutamente egoístas. Así, si no cumplimos con nuestros deberes de beneficencia, no recibiremos el castigo de la ley, pero “viviremos en la sociedad como en medio de un desierto y perderemos los placeres de la mutua simpatía, el sentimiento más placentero que podemos tener”<sup>98</sup>.

Más aún, aunque quizás podamos pasar por la vida sin ningún grado mayor de culpa, acatando meramente las reglas generales de conducta, nunca llegaremos a ejercer ese segundo nivel de moralidad, cuyo ideal es lograr la excelencia como seres morales. Aunque no lo dice explícitamente, uno puede inferir de sus escritos que Smith no cree que la libertad que otorga vivir en una sociedad justa sea para ser usada de cualquier manera, sino de manera que enriquezca al individuo y a aquellos a su alrededor. Aquél es el principal objetivo de la educación moral, aspecto al que no me referiré aquí, pero que es clave en su teoría<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> TMS I.i.1.1, p. 9.

<sup>98</sup> TMS I.i.2.1, p. 13.

<sup>99</sup> Para un análisis más detallado de la educación moral en Smith, ver Mancilla, A. (2008).



# LA BENEFICENCIA COMO VIRTUD MORAL Y POLÍTICA EN ADAM SMITH

141

Hay que recordar, también, que aunque una sociedad regida sólo por la justicia es una posibilidad en teoría, Smith la rechaza como una realidad deseable. La utilidad de la beneficencia para la sociedad es, en este sentido, irremplazable. Como se lee en la RN, “sirvientes y trabajadores de distintos tipos conforman la mayor parte de cualquier gran sociedad política. Pero lo que mejora las circunstancias de la mayor parte nunca puede ser considerado como un inconveniente para el todo. Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz, si la gran mayoría de sus miembros son pobres y miserables”<sup>100</sup>.

Si bien la beneficencia no puede forzarse (esto es precisamente parte de su definición), hemos visto que Smith admite que el gobierno civil, con la aprobación universal de sus ciudadanos, puede transformar en leyes positivas ciertos deberes morales cuyo ejercicio, de otra manera, quedaría al libre arbitrio de cada cual. Cuando ello ocurre, fallar en el cumplimiento de esos deberes es fallar en el cumplimiento de la ley, y en esa medida es merecedor de castigo. Es importante aclarar, sin embargo, que lo que se castiga no es el incumplimiento del deber moral (que es imperfecto), sino la violación de una ley positiva que fue establecida de común acuerdo<sup>101</sup>.

Para concluir, me gustaría hacer dos breves observaciones sobre este punto. Primero, que esta comprensión de la beneficencia se acerca al concepto actual de justicia social o distributiva, pero tiene la ventaja de estar exenta de la retórica de “derechos” tan recurrente en el debate actual. Y segundo, que gracias a esta cláusula que permite convertir ciertos deberes de beneficencia en leyes positivas, Smith deja abiertas las puertas para que una sociedad más desarrollada moralmente pueda reflejar ese desarrollo en dichas leyes, imponiéndose a sí misma el cumplimiento de estándares sobre los de la mera justicia.

<sup>100</sup> WN I.viii, p. 90.

<sup>101</sup> Agradezco a María A. Carrasco por ayudarme a clarificar este punto.



## 142 Bibliografía

- Aristóteles (2003), *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid.
- Campbell, Tom (1971), *Adam Smith's Science of Morals*, George Allen & Unwin, Londres.
- Campbell, Tom (2001), *Justice*, Macmillan Press, Londres.
- Elton, María (2006), "Benevolencia y Educación Pública en Adam Smith", *Estudios Públicos*, nº 104, pp. 217-245.
- Fleischacker, Samuel (2004a), *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Fleischacker, Samuel (2004b), *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton.
- Fleischacker, Samuel (2005), "Smith Und Der Kulturelativismus", en Fricke, Christel y Schutt, Hans-Peter (eds.), *Adam Smith Als Moral Philosoph*, De Gruyter, Berlín.
- Forman-Barzilai, Fonna (2006), "Smith on 'Connexion', Culture and Judgment", en Montes, Leonidas y Schliesser, Eric (eds.), *New Voices on Adam Smith*, Routledge, Londres, pp. 170-171.
- Frankena, William (1987), "Beneficence/Benevolence", *Social Philosophy and Policy*, vol. 4, pp. 1-20.
- Griswold, Charles (1999), *Adam Smith and the Virtues of the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Grocio, Hugo (2005), *The Rights of War and Peace*, Liberty Fund, Indianapolis.
- Haakonsen, Knud (1981), *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Livnat, Yuval (2004), "On the Nature of Benevolence", *Journal of Social Philosophy*, vol. 35, pp. 304-317.





LA BENEFICENCIA COMO VIRTUD MORAL Y POLÍTICA EN ADAM SMITH

I 43

Mancilla, Alejandra (2008), *Espectador Imparcial y Desarrollo Moral en la Ética de Adam Smith*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.

Montes, Leonidas y Schliesser, Eric (eds.) (2006), *New Voices on Adam Smith*, Routledge, Londres.

Montes, Leonidas (2004), *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Nieli, Russell (1986), "Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem", *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, pp. 611-624.

Otteson, James (2002), *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

Raphael, D.D. (2007), *The Impartial Spectator*, Oxford University Press, Oxford.

Sen, Amartya, (2009) "Capitalism Beyond the Crisis", *The New York Review of Books*, en <http://www.nybooks.com/articles/22490>, pp. 1-7, 26 de marzo.

Singer, Peter (2009), *The Life You Can Save*, Text Publishing, Melbourne.

Vivenza, Gloria (2001), *Adam Smith and the Classics*, Oxford University Press, Nueva York.

Waszek, Norbert (1984), "Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and Its Stoic Origin", *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, nº 4, pp. 591-606.

West, E. G. (1969) "The Political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith", *Oxford Economic Papers*, vol. 21, pp. 1-23.



